

O problema dos direitos humanos em Kant

Durão, Aylton Barbieri

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Durão, A. B. (2020). O problema dos direitos humanos em Kant. *Griot: Revista de Filosofia*, 20(1), 303-313. <https://doi.org/10.31977/grifi.v20i1.1375>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>


Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more Information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

O PROBLEMA DOS DIREITOS HUMANOS EM KANT

Aylton Barbieri Durão¹

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 <https://orcid.org/0000-0002-8264-0620>

E-mail: barbieri@cfh.ufsc.br

RESUMO:

Ultimamente surgiram trabalhos que mostram que Kant fundamenta os direitos humanos a partir da liberdade inata, como único direito inato que o homem possui em virtude de sua humanidade. Contudo, a liberdade inata não permite justificar uma teoria dos direitos humanos porque constitui apenas um direito inato sobre o meu e o teu interior que possibilita a posse empírica, ademais, embora um direito humano seja inalienável, deve-se renunciar a ela para ingressar no estado civil; além disso, as quatro derivações analíticas da liberdade inata geram consequências incompatíveis com uma doutrina dos direitos humanos, pois, enquanto direitos humanos se referem a todos, a igualdade inata e a independência inata se aplicam a um número restrito de pessoas; finalmente, há uma diferenciação na interpretação da fórmula da humanidade no direito e na ética, porque, subjetivamente, tratar a humanidade como um fim exige que o agente considere que o fim da humanidade seja o móbil de sua ação na ética, mas, no direito, exige-se apenas que o seu comportamento externo seja conforme o fim da humanidade, e, objetivamente, no direito, tratar a humanidade como um fim produz uma legislação penal contrária aos direitos humanos e o direito da humanidade exige que a integridade inata seja suspensa durante o período da condenação, ademais, esta diferenciação na ideia de humanidade torna-se explícita na imprejudicabilidade inata, pois, na ética, a mentira é a maior violação do dever da humanidade em sua pessoa, mas, no direito, somente viola o direito da humanidade se causar prejuízo para outros.

PALAVRAS-CHAVE: Kant; Liberdade; Inato; Direitos humanos; Humanidade.

THE HUMAN RIGHTS PROBLEM IN KANT

ABSTRACT:

Lately there have been works that show that Kant bases human rights on innate freedom as the only innate right that man has by virtue of his humanity. However, innate freedom cannot justify a theory of human rights because it is only an innate right over my inner self that allows for empirical possession, and although a human right is inalienable, it must be renounced in order to enter the world; Moreover, the four analytical derivations of innate freedom generate consequences that are incompatible with a human rights doctrine, for as human rights refer to all, innate equality and innate independence apply to a limited number of people; Finally, there is a differentiation in the interpretation of humanity's formula in law and ethics, because, subjectively, treating humanity as an end requires the agent to consider that the end of humanity is the motive of his action in ethics, but in law it is only required that its external behavior be in accordance with the end of humanity, and objectively, in law, treating humanity as an end produces criminal law contrary to human rights and the law of humanity requires that innate integrity be suspended during the period of condemnation, furthermore, this differentiation in the idea of humanity becomes explicit in innate imprejudicability, for in ethics lie is the greatest violation of the duty of humanity in his person, but in law only violates the right of humanity if it causes harm to others.

KEYWORDS: Kant; Freedom; Innate; Human rights; Humanity.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidad de Valladolid (Uva), Valladolid, Espanha. Professor de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis – SC, Brasil.

DURÃO, Aylton Barbieri. O problema dos direitos humanos em Kant. *Griot : Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v.20, n.1, p.303-313, fevereiro, 2020.



§1. Introdução²

Recentemente surgiram vários estudos sobre a fundamentação kantiana dos direitos humanos³, motivados pelo artigo de Höffe sobre o tema. Em geral, esta suposta fundamentação dos direitos humanos remete a uma passagem da “Introdução à doutrina do direito”, intitulada “Há somente um direito inato”, na qual Kant indica que a liberdade inata é o único direito inato do homem que ele possui somente em virtude de sua humanidade, definida como a independência em relação ao arbítrio constritivo dos demais, da qual se obtém analiticamente quatro derivações: a igualdade inata, que consiste na possibilidade de coação recíproca dos arbítrios; a independência inata, a capacidade de cada homem de ser senhor de si próprio, ou, *sui iuris*; a integridade inata, que consiste na faculdade de cada homem de ser íntegro, pelo menos até ser condenado por uma decisão judicial, e; a imprejudicabilidade inata, que permite a cada um fazer o que quiser, desde que não cause prejuízo aos demais.

Contudo, este projeto mostrará: (1) no § 2 que a concepção kantiana de liberdade inata não se refere aos direitos humanos, mas apenas permite explicar aspectos da teoria kantiana da propriedade, a qual propriedade determina todas as reflexões da *Doutrina do direito*; (2) nos § 3 e 4, que não se pode considerar a liberdade inata um fundamento para uma teoria kantiana dos direitos humanos porque as duas primeiras derivações da liberdade inata, a igualdade inata e a independência inata, são aplicadas a um conjunto muito pequeno de seres humanos, enquanto os direitos humanos devem se referir à totalidade dos seres humanos; (3) no § 5, que Kant distingue duas ideias diferentes de humanidade, uma ética e outra jurídica, e que a ideia jurídica de humanidade usada na concepção de liberdade inata permite mostrar que ela não somente não pode ser o fundamento para uma teoria dos direitos humanos, mas demonstra que a sua filosofia jurídica é contrária à ideia de direitos humanos e; (4) no § 6, que a diferença da ideia de humanidade se torna patente nas duas últimas derivações da liberdade inata, a integridade e a imprejudicabilidade inatas.

§2. A liberdade inata

Existem quatro menções explícitas à liberdade inata na *Doutrina do direito*, contudo, todas se referem ao tema mais importante elaborado nesta obra: a propriedade privada. A definição da liberdade inata apresentada na “Introdução à metafísica dos costumes” na seção B intitulada “Divisão geral dos direitos”, afirma que os direitos se diferenciam em inatos, que cada um possui por natureza, e adquiridos, que dependem de um ato jurídico. Ademais, os direitos se referem à “o meu e o teu”, contudo, o “meu e o teu inato” é interior, mas o “meu e o teu exterior” somente pode ser adquirido. Logo, o direito inato à liberdade consiste no meu e o teu interior: “*meum vel tuum internum*”. Por isto, não existem direitos (no plural) sobre o inato, pois há somente um direito inato, que é a liberdade inata, consequentemente, a divisão suprema da doutrina do direito é composta por duas partes extremamente desiguais em termos de dimensões, pois toda a doutrina do direito privado se refere ao direito adquirido, o meu e ao teu exterior (MSRL, AA 06: 237).

Então, a liberdade inata constitui uma forma de posse (o meu e o teu interior), cujo significado, bem como a sua relação com os direitos adquiridos, o meu e o teu exterior, Kant explica no § 6 da “Doutrina do direito privado”, intitulada “Dedução do conceito de posse meramente jurídica de um objeto exterior (*possessio noumenon*)”. A posse empírica, que

² Lista de abreviaturas: KrV, *Kritik der reinen Vernunft*; MSRL, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*; MSTL, *Metaphysische Anfangsgründe der tugendlehre*; TP, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*; GMS, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; RGV, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

³ Conforme referências no final do projeto.

constitui a posse com a detenção física do objeto externo, é uma proposição analítica porque pode ser obtida da liberdade inata pelo princípio de contradição, pois, se o sujeito detém fisicamente um objeto externo, então, alguém que age sobre este objeto, sem o seu consentimento, afeta o seu interior, agindo em contradição com o princípio do direito (o livre arbítrio de cada um deve coexistir com o livre arbítrio dos demais, segundo uma lei universal da liberdade), portanto, a proposição relativa à posse empírica se refere somente ao direito de uma pessoa com respeito a si mesma e é uma proposição analítica porque indica que, se o objeto externo do seu arbítrio está fisicamente em seu poder, então, qualquer um que o retire de suas mãos, exerce violência sobre o seu interior, a sua liberdade inata. Mas a posse inteligível, ou meramente jurídica (*possession noumenon*), consiste em uma proposição sintética *a priori*, porque é uma posse do objeto externo independentemente das condições espaciais e temporais, mesmo que o sujeito não detenha o objeto, ou inclusive que outro o possua fisicamente (MSRL, AA 06: 249-50).

No estado de natureza, há somente a posse empírica facultada pela liberdade inata, possibilitada por uma lei permissiva, o postulado jurídico da razão prática, que autoriza que aquilo que está fisicamente em meu poder, deve estar juridicamente em meu poder, pois, do contrário, haveria coisas em si, sem dono, ou *res nullius*, mas esta posse tem a presunção de valer como jurídica na “espera e antecipação” da entrada no estado civil, onde a vontade unificada do povo institui a posse inteligível (MSRL, AA 06: 246). Mas, isto acarreta uma modificação no caráter da liberdade inata, porque, conforme o § 47 da “Doutrina do direito político”, o trânsito do estado de natureza para o estado civil, exige a renúncia à liberdade externa inata, que é uma liberdade selvagem e sem lei, para recebê-la integralmente de volta no estado civil, pois, qualquer um, ao legislar, pode ser injusto com os demais, por isso, somente a vontade unificada do povo não pode ser injusta com ninguém. Por este motivo, tanto no estado de natureza quanto no estado civil, se alguém retira rispidamente um objeto exterior de meu arbítrio que detenho fisicamente, exerce uma violência contra a minha liberdade inata, mas, no estado civil, diferentemente do estado de natureza, a minha liberdade inata é submetida à vontade unificada do povo, portanto, se eu detenho fisicamente um objeto que pertence inteligivelmente ao “seu” exterior de outro sujeito, o outro precisa recorrer ao soberano, que é a expressão da vontade unificada do povo, para exigir a sua devolução, o qual é o único que está autorizado a exercer a violência sobre a minha liberdade inata. Sem este ato de renúncia, a coerção exercida pelo soberano sobre o súdito seria um mero ato de violência arbitrária sobre a sua liberdade inata, destituído de qualquer legitimidade, mas, com este ato de renúncia, cabe ao soberano determinar os limites desta independência em relação ao arbítrio constitutivo dos demais (MSRL, AA 06: 315-6).

Embora Kant considere que a alienação, por parte do sujeito, da sua liberdade inata, no contato originário, deve ser seguida de sua recuperação integral porque a vontade unificada do povo não pode cometer injustiças contra ninguém, existe uma diferença significativa com relação ao conceito de direitos humanos, os quais são, por definição, invioláveis, por isso, não podem estar a disposição do soberano, mas devem ser protegidos inclusive, ou principalmente, contra ele, contudo, este ato de renúncia permite ao soberano, segundo Kant, não somente positivar, mas determinar os limites da liberdade inata dos seus súditos.

Da liberdade inata, Kant deriva analiticamente quatro princípios inatos, que não podem ser considerados direitos porque a liberdade inata é o “único” direito inato. Contudo, um juízo analítico estabelece uma relação entre o sujeito e o predicado na qual o predicado está incluído no conceito do sujeito, por isso, negar a relação entre o sujeito e o predicado acarreta uma contradição, logo, o predicado somente explicita o que estava presente no sujeito (KrV, A: 6-7, B: 10-1). E, como Kant utiliza a lógica aristotélica na qual um termo possui extensão e,

además, afirma que as derivações da liberdade inata “não se distinguem realmente dela (como membros da divisão sob um conceito superior)”, indicando que possuem a mesma extensão da liberdade inata (MSRL, AA 06: 238), então, as derivações analíticas da liberdade inata não são subconjuntos, mas são coextensivos com ela, logo, nem a liberdade inata ou as suas derivações podem ser interpretadas como direitos humanos porque se mostrará que, pelo menos duas dessas derivações, a igualdade inata e, mais acentuadamente a independência inata, se aplicam a um conjunto muito pequeno de seres humanos, enquanto as duas últimas derivações, a integridade e imprejudicabilidade inatas, exigem uma ideia de humanidade, diferente em relação ao direito e à ética, que é incompatível com os direitos humanos.

§3. A igualdade inata

Kant define a igualdade inata como a reciprocidade da coação entre os arbítrios. Contudo, ao apresentar a terceira figura do direito privado na *Doutrina do direito*, o direito pessoal de caráter real (que corresponde ao direito da sociedade doméstica), mostra que a relação existente entre os membros da família é idêntica no estado de natureza e no estado civil, porque no estado natural já existem formas legítimas de sociedade, a “sociedade conjugal, a familiar e a doméstica” (MSRL, AA 06: 306), com a diferença de que, no estado civil, ela se torna lei. Portanto, o direito da sociedade conjugal pode servir de guia para o esclarecimento da ideia de igualdade inata.

O direito pessoal de caráter real é o direito do varão de possuir a sua mulher, os seus filhos e os seus servos domésticos, o qual consiste em usar o outro como uma pessoa dotada de dignidade, mas possuí-los como uma coisa, exigindo a sua restituição como se eles fossem uma simples coisa, caso fujam ou se entreguem à posse de outro (MSRL, AA 06: 276-7), porém esta capacidade de coação está disponível de forma desigual entre os membros da família. O primeiro título da sociedade doméstica é a sociedade conjugal no qual (§ 23) o varão adquire uma mulher pelo casamento (MSRL, AA 06: 276), embora no § 28 ele afirme diferentemente, e de forma mais coerente com a sua exposição, que os cônjuges se adquirem reciprocamente (MSRL, AA 06: 280), na medida em que ambos constituem uma comunidade sexual para o uso recíproco dos órgãos e capacidades sexuais um do outro e, por este ato, um sujeito converte a si mesmo em uma coisa, o que contradiz o direito da humanidade em sua própria pessoa, mas, por uma espécie de negação da negação, o outro também o adquire como uma coisa e, mediante esta reciprocidade, ambos recuperam e reconstroem a sua personalidade. Sob este aspecto, há uma igualdade entre o varão e a sua mulher porque ambos possuem um ao outro como uma coisa na medida em que qualquer dos dois pode exigir a restituição da coisa perdida (MSRL, AA 06: 277). No entanto, esta igualdade de coação só se aplica no que se refere à restituição da coisa perdida, pois em todos os outros aspectos existe um direito exclusivo de coação do varão sobre a sua mulher:

Se a questão consiste em saber se também se opõe à igualdade dos casados como tal que a lei diga acerca do varão em relação com a mulher: ele deve ser teu senhor (ele a parte que manda, ela a que obedece), não se pode pensar que esta lei está em conflito com a igualdade natural de um casal humano, se na base desta dominação se encontra só a superioridade natural da capacidade do varão sobre a mulher na hora de promover o interesse comum da casa e do direito a mandar, fundado nela; coisa que se pode derivar, portanto, inclusive do dever da unidade e da igualdade com vistas ao fim (MSRL, AA 06: 279).

Na segunda parte da sociedade doméstica, o direito dos pais, Kant afirma que o direito da humanidade em sua própria pessoa originou o direito dos sexos de formarem uma

comunidade mediante o matrimônio, bem como o direito de procriar e adquirir filhos, no qual existem muitas desigualdades acerca da possibilidade de coação: (1) como os filhos foram concebidos arbitrariamente e não deram o seu consentimento, possuem o direito originário e inato de serem cuidados e mantidos pelos seus pais (MSRL, AA 06: 280), durante a sua menoridade, mas os filhos não podem ser juridicamente coagidos a amparar seus pais, a não ser como um dever de virtude (ético), a gratidão; (2) somente os pais podem exigir a restituição dos filhos enquanto coisa perdida; (3) os pais não são proprietários de seus filhos, porque os filhos devem ser usados como pessoas dotadas de liberdade e, possuí-los como coisa, consiste somente no direito a sua restituição no caso de perda, como se fossem simples coisas, mas eles têm o direito de tutela e podem decidir unilateralmente sobre a sua educação tanto pragmaticamente, com vistas a sua sobrevivência futura, quanto moralmente, embora não possam cobrar pelos gastos com seus cuidados e manutenção (MSRL, AA 06: 281).

O terceiro caso da sociedade doméstica é a sociedade heril, que estabelece, por contrato, uma relação de servidão entre o dono da casa, que manda, e os seus servos, os quais podem ser tanto os filhos quando atingem a maioridade, mas continuam na sociedade doméstica, quanto outras pessoas livres que ingressam nela, formando uma sociedade desigual, pois o dono manda e os servos obedecem (MSRL, AA 06: 283) e somente o dono pode exigir a restituição dos servos como mera coisa perdida sem a possibilidade de uma coação correspondente da parte dos servos.

Portanto, o direito pessoal de caráter real, mostra que as relações jurídicas presentes na sociedade doméstica, expõe uma desigualdade entre os membros desta sociedade, pois, como regra geral, apenas o varão adulto pode coagir, sem ser coagido reciprocamente pelos restantes membros da família, logo, a igualdade inata não pode servir de fundamento para os direitos humanos já que os direitos humanos devem ser válidos igualmente para todos os seres humanos.

§4. A independência inata

Kant define a independência inata como a capacidade do homem de ser seu próprio dono ou de ser *sui iuris* (MSRL, AA 06: 269). E, assim como aconteceu com a igualdade inata, a definição kantiana de independência inata é bastante sucinta, mas, existe uma análise bem detalhada do conceito de “ser seu próprio dono” ou de “*sui iuris*” na abordagem sobre a independência civil, em *Teoria e prática* e na *Doutrina do direito*, que ajuda a compreender a ideia de independência inata.

Kant usa o termo *sui iuris* primeiramente em *Teoria e prática* referindo-se ao terceiro princípio *a priori* do estado civil, a independência civil, onde ele observa que todos os que são livres e iguais de acordo com as leis públicas previamente existentes, devem obedecê-las e ser protegidos por elas, mas, embora a liberdade e igualdade sejam condições necessárias, elas não são suficientes para o exercício da cidadania, pois, as leis públicas devem resultar da vontade unificada do povo inteiro, a qual jamais pode ser injusta com ninguém, portanto, a legislação precisa de uma unidade da vontade de todos, que somente pode ser conseguida estabelecendo critérios que restringem o número dos que podem ser cidadãos (TP, AA 08: 294-5). Neste sentido, existem dois critérios para o exercício da cidadania: (1) a “qualidade natural”, que exclui imediatamente as mulheres e as crianças; (2) a qualidade de “ser seu próprio senhor” ou ser “*sui iuris*”, que é uma qualidade especificamente socioeconômica:

Que seja seu próprio senhor (*sui iuris*) e, portanto, que tenha alguma propriedade (incluindo neste conceito toda habilidade, ofício, arte ou ciência); ou seja, que nos casos em que tenha que ganhar a vida através de outros, faça-o apenas pela venda do que é seu e não tendo que consentir que outros utilizem as suas forças, portanto, que não esteja à serviço de ninguém... mas apenas da república (TP, AA 08: 295).

Então, o conceito de *sui iuris*, nem sequer poderia ser atribuído ou negado às mulheres e crianças, pois, elas são afastadas por sua qualidade natural “1” antes de qualquer consideração socioeconômica “2”. Portanto, somente se pode atribuir ou negar a condição de *sui iuris* para os varões adultos, pois eles possuem a qualidade natural “1”, mas podem não possuir a condição socioeconômica “2”, pois somente os que estão a serviço exclusivo da república, porque possuem mercadorias para vender ou são servidores públicos, podem ser *sui iuris*, na medida em que devem ser excluídos todos os que precisam vender a sua força de trabalho. Por isso, não se pode impedir que um varão adulto se torne *sui iuris*, dependendo apenas de sua capacidade, do seu esforço e da sua sorte alcançar esta condição (TP, AA 08: 296). Ao tornar-se *sui iuris* e adquirir a independência inata, o indivíduo adquire também a independência civil e se torna o cidadão com direito ao voto, cabendo a cada proprietário somente um voto independente da quantidade de propriedade que possua, o qual, juntamente com os demais, elabora as leis, logo, cidadão é o que vota diretamente a lei, não o que simplesmente escolhe os representantes, embora, no caso da população ser muito grande, se admitem “delegados”, como representantes do povo (TP, AA 08: 296).

Posteriormente, Kant volta a tratar destas três ideias na *Doutrina do direito*, em que se tornam atributos dos cidadãos na constituição republicana, e, ao se referir à independência civil, reitera o critério socioeconômico como a capacidade de “não precisar, para a sua existência e conservação, do arbítrio de nenhuma outra pessoa do povo, mas de seus próprios direitos e faculdades como membro da república” (MSRL, AA 06: 314). Nesta definição, insiste em que a independência civil constrói uma personalidade jurídica que exige que o sujeito não possa ser representado por outro em nenhum ato jurídico, como a deliberação sobre as leis mediante o ato de votar, que é o único ato específico do cidadão. Mas, em lugar de usar o conceito de *sui iuris*, agora distingue entre cidadão passivo, o qual deve ser protegido pelas leis, e cidadão ativo, que deve votar as leis, embora ele próprio reconheça que o conceito de cidadão passivo parece contraditório com a definição de cidadão. E, em termos muito próximos à *Teoria e prática*, expõe quem são cidadãos passivos: o menor de idade, por sua condição natural, todas as mulheres e todo aquele que não pode conservar a sua existência a partir de sua própria atividade, mas depende das ordens de outro, pois são meramente servís à república e, por isso, tem que “ser mandados e protegidos por outros indivíduos”. E conclui mais uma vez afirmando que somente os cidadãos ativos podem votar as leis, embora estas leis públicas não possam impedir que os cidadãos passivos prosperem até a condição de ativos (MSRL, AA 06: 315).

Consequentemente, apenas alguns varões adultos proprietários podem tornar-se donos de si mesmo, ou *sui iuris*, o que lhes permite usufruir tanto da independência inata quanto da independência civil, logo, a independência inata, que possui a mesma extensão da ideia de liberdade inata, não pode ser um fundamento para os direitos humanos, porque se aplica a um número pequeno e específico de homens, enquanto os direitos humanos deveriam se referir à totalidade dos seres humanos.

§5. O significado de “humanidade”

A fórmula da humanidade do imperativo categórico (“trates a humanidade na tua pessoa e na pessoa dos demais, ao mesmo tempo, sempre como um fim em si mesmo e nunca meramente como um meio”) vale para as duas partes da metafísica dos costumes, Contudo, existem muitas diferenças na sua interpretação no direito e na ética, como Kant assinala já na seção posterior àquela em que ele apresenta a liberdade inata, “Divisão da metafísica dos costumes em geral”, na qual ele mostra que os deveres se dividem em deveres jurídicos e deveres de virtude (MSRL, AA 06: 239).

O direito e a ética se diferenciam no aspecto subjetivo, no móbil do sujeito para a ação, pois, os deveres jurídicos devem ser seguidos apenas conforme o dever, portanto, o sujeito pode usar qualquer móbil para obedecê-lo, desde que a ação seja executada externamente como foi estabelecido pelo dever, enquanto os deveres de virtude, especificamente éticos, devem ser seguidos por dever, indicando que interiormente o móbil da ação tem que ser o próprio dever (MSRL, AA 06: 219).

Por isso, os deveres jurídicos admitem uma legislação externa, enquanto os deveres de virtude exigem um fim que seja também um dever e, portanto, não a admitem, porque uma legislação externa pode somente estabelecer ações externas que sejam conformes com este fim, sem que o próprio sujeito tenha que propô-las como um fim para si mesmo, já que isto é um ato interno do ânimo, ao qual ninguém pode ser obrigado (MSRL, AA 06: 239). Consequentemente, embora tanto no direito como na ética se deve tratar a humanidade como um fim em si mesmo, somente na ética, tratar a humanidade como um fim em si mesmo deve ser o móbil da ação do sujeito, enquanto no direito, o sujeito pode ser motivado por um fim qualquer, uma vez que a “Doutrina do direito...deixa para o arbítrio de cada um decidir que fim deve propor para a sua ação” (MSTL, AA 06: 382), desde que externamente a ação trate a humanidade “como se fosse” um fim em si mesmo.

Contudo, a diferença mais importante entre a ética e o direito é objetiva, no que se refere à determinação do dever, tendo em vista que a fórmula do imperativo categórico exige tratar a humanidade na tua pessoa e na pessoa dos demais com um fim em si mesmo, isto conduz a uma “divisão da relação objetiva da lei com o dever” que Kant ilustra esquematicamente no quadro da página 240 da *Metafísica dos costumes*: tratar a humanidade na tua pessoa como um fim em si mesmo origina “os deveres para consigo mesmo”, que podem ser tanto deveres perfeitos, na medida em que estabelecem regras específicas para a ação, produzindo os deveres jurídicos, “o direito da humanidade em nossa própria pessoa”, quanto podem ser deveres imperfeitos, que estabelecem apenas uma máxima para a ação, tornando-se deveres de virtude, ou seja, “o fim da humanidade em nossa própria pessoa”; enquanto tratar a humanidade na pessoa dos demais como um fim em si mesmo, origina “deveres para com outros homens” os quais também podem ser deveres perfeitos na medida em que estabelecem regras para a ação, produzindo os “deveres jurídicos” na forma do “direito dos homens”, mas também podem ser deveres imperfeitos estabelecendo somente uma máxima para a ação, constituindo os deveres de virtude, “o fim dos homens” (MSRL, AA 06: 239-40).

Isto ocorre porque todos os deveres resultam da liberdade prática, que consiste na determinação do arbítrio para a ação de dois modos distintos: a liberdade interna consiste na determinação da matéria do arbítrio, introduzindo um fim que é também um dever na determinação da máxima do arbítrio para a ação; enquanto a liberdade externa consiste na determinação da mera forma do arbítrio, o que permite a conciliação dos arbítrios entre si, independentemente de qual seja o fim do arbítrio para a ação.

A doutrina do direito estava relacionada unicamente com a condição formal da liberdade externa (a concordância consigo mesma quando a sua máxima se convertia em lei universal), ou seja, com o direito. Pelo contrário, a ética oferece também uma matéria (um objeto do arbítrio livre), um fim da razão pura, que ao mesmo tempo se mostra como um fim objetivamente necessário, quer dizer, como um dever para o homem (MSTL, AA 06: 380).

Consequentemente, na ética, a humanidade tratada como um fim em si mesmo gera dois fins que são também deveres: quando se trata a humanidade em nossa própria pessoa como um fim em si mesmo, o “fim da humanidade”, então, o fim que é também um dever consiste na

própria perfeição e quando se trata a humanidade dos demais como um fim em si mesmo, o “fim dos homens”, então, o fim que é também um dever é a felicidade alheia (MSTL, AA 06: 385).

Por outro lado, tratar a humanidade como um fim em si mesmo no direito, consiste simplesmente na conciliação externa entre os arbítrios a qual é possível mediante uma lei universal da liberdade, determinado pelo princípio do direito, por isso, os deveres jurídicos são objetivamente completamente diferentes dos deveres de virtude.

Esta diferenciação torna-se patente no direito penal. Se a lei universal da liberdade deve permitir que os arbítrios se conciliem entre si, então, isto significa que esta lei deve resultar de um acordo entre os arbítrios de cada uma das vontades envolvidas, portanto, formando uma vontade unificada do povo, a única que não pode ser injusta com ninguém. Consequentemente, se a lei resulta da vontade unificada do povo, então, a transgressão da lei, implica que o sujeito age contraditoriamente contra a sua própria vontade legisladora, por isso, quem comete um crime o comete contra si mesmo. Logo, quem calunia, calunia a si próprio, quem agride, agride a si próprio, quem rouba, rouba a si próprio e quem mata, mata a si próprio (MSRL, AA 06: 332). Então, a única pena compatível com o princípio do direito é a igualdade entre a pena e o castigo, a lei de talião, o “imperativo categórico da justiça penal”, a qual deve ser aplicada simplesmente porque o sujeito cometeu um delito, uma vez que qualquer outra pena implica tratar a humanidade na tua pessoa ou na pessoa dos demais como mero meio e não como fim em si mesmo, porque teria que levar em consideração um fim proveitoso para o criminoso ou para a sociedade (MSRL, AA 06: 331).

A pena prevista por Kant para estes delitos, no entanto, é claramente oposta a qualquer teoria dos direitos humanos, mas é a única compatível com tratar a humanidade como um fim em si mesmo em sentido jurídico. No caso da calúnia, o caluniador deve pagar uma multa, mas, como os ricos não seriam afetados por esta pena, então, a pena deve humilhar o caluniador, por isso, ele deve ser obrigado também a beijar a mão do caluniado (MSRL, AA 06: 332); a agressão deve ser punida com a prisão, que também constitui uma forma de humilhar o agressor; os que roubam, como roubam a si próprios, não possuem recursos para se sustentar, então, devem ser condenados a trabalhos forçados, o que é semelhante à escravidão e; por fim, os assassinos devem ser mortos (MSRL, AA 06: 333), mas Kant admite que podem existir duas exceções, o infanticídio cometido pela mãe que concebe o filho fora do casamento, porque a sociedade pode ignorar a existência da criança, uma vez que ela foi introduzida na sociedade como mercadoria contrabandeada (MSRL, AA 06: 336) e o duelo entre militares. Portanto, considerar que crianças concebidas fora do casamento são meras mercadorias contrabandeadas é compatível com o sentido jurídico de humanidade a tal ponto que as suas mães merecem uma pena diferenciada, mas é totalmente incompatível com o conceito de direitos humanos.

Ademais, no apêndice em que responde às críticas a sua concepção de pena, Kant aborda os crimes sexuais, como a violação, a pedofilia e a bestialidade (zoofilia), em que a igualdade entre pena e castigo resultante da aplicação da lei de talião implicaria tratar a humanidade como um mero meio e não também como um fim em si mesmo, portanto, a única pena compatível com o direito da humanidade, nestes casos, é a castração para os violadores e pedófilos e a expulsão da sociedade humana para os que fazem sexo com animais, porque eles já se excluíram dela (MSRL, AA 06: 363).

A diferença entre a ideia ética e jurídica de humanidade é tão evidente que afeta até mesmo o conceito de dignidade, por isso, enquanto a ética fomenta a dignidade humana, o direito suspende temporariamente a dignidade civil do cidadão durante a sua condenação:

Em todo castigo há algo humilhante para a honra do acusado (com direito), porque implica uma coerção unicamente unilateral e, portanto, a sua dignidade como cidadão é

suspensa, ao menos em um caso especial, já que se encontra submetido a um dever externo, ao qual, por sua parte, não pode opor resistência alguma (MSRL, AA 06: 363).

Consequentemente, não se pode utilizar a ideia de humanidade extraída do contexto ético da *Doutrina da virtude* para explicar o significado jurídico de liberdade inata, pois, evidentemente todas as referências de Kant sobre a liberdade inata remetem exclusivamente ao direito, mas as duas últimas derivações da liberdade inata, a integridade inata e a imprejudicabilidade inata, demonstram de modo contundente como a diferença na ideia de humanidade provocam diferenças no direito e na ética, a qual nega uma teoria dos direitos humanos.

§ 6. Integridade e imprejudicabilidade inatas

Ao contrário das duas derivações anteriores da liberdade inata, a igualdade inata e a independência inata, que são apresentadas muito resumidamente, mas contam com o auxílio da análise da igualdade civil e da independência civil, para explicitar o seu conceito, estas duas últimas derivações não possuem explicações similares em outras partes de sua obra.

De qualquer forma, Kant define a integridade inata como a qualidade de ser um homem íntegro, porque ele não cometeu nenhuma injustiça com anterioridade a qualquer ato jurídico. Por isso, pode-se concluir alguns pontos sobre a integridade inata: (1) a integridade inata somente pode se referir ao estado inicial do homem, indicando que o simples nascimento não pode gerar imputabilidade, pois, nenhuma sentença judicial pode recair sobre o homem antes que ele pratique atos imputáveis; (2) mas, ao praticar um ato imputável, o homem se submete a uma sentença judicial, que constitui um ato jurídico, e, pelo menos durante a sua condenação, é suspensa a sua condição de homem íntegro (“a sua dignidade como cidadão é suspensa”). Além do mais, deve-se recordar que a liberdade inata é coextensiva com a integridade inata, mas, se interpretarmos a liberdade inata e suas derivações como um fundamento para os direitos humanos nos depararíamos com outra lógica estranha, porque a integridade pode ser suspensa por um ato jurídico, durante o período de condenação do réu, mas, certamente não se pode compreender nenhuma concepção em que os direitos humanos possam ser suspensos temporariamente, especialmente durante a condenação.

Por fim, a quarta derivação da liberdade inata deixa explícita a diferença entre a ideia de humanidade como “fim da humanidade” e “fim dos homens” na ética e “direito da humanidade” e “direitos dos homens” no direito, pois, se do ponto de vista ético, não há nenhum caso em que seja possível fundamentar a mentira, do ponto de vista jurídico, Kant diz que o sujeito pode mentir sim, desde que não cause prejuízo aos demais.

Deve-se recordar a célebre passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes* onde Kant apresenta os quatro exemplos para explicar a primeira fórmula do imperativo categórico. No segundo exemplo, analisa o caso de um indivíduo que está em uma situação financeira difícil e necessita pedir um empréstimo que sabe que não pode pagar, mas também compreende perfeitamente que não conseguirá o empréstimo caso confesse a verdade, então, Kant avalia se a máxima de que sempre que um indivíduo esteja em uma situação financeira difícil, pode fazer uma falsa promessa para sair do apuro, ou seja, se a falsa promessa, uma forma da mentira, passa no teste da primeira fórmula do imperativo categórico, “aja de tal modo que a tua máxima de ação sirva como uma lei universal”. Ora, se a falsa promessa fosse universalizada, então, ela negaria a sua própria possibilidade de realização (contradição performativa), pois tornaria impossível a promessa em geral, uma vez que ninguém acreditaria nas promessas de mais ninguém (GMS, AA 04: 422).

Por outro lado, se na *Fundamentação* ele mostra que a primeira fórmula do imperativo categórico é incompatível com uma máxima da mentira, no § 9 da *Doutrina da virtude*, Kant apresenta uma análise da mentira relacionada diretamente com a fórmula da humanidade do imperativo categórico, pois ele afirma que a mentira é a maior violação do dever do homem para consigo mesmo, pois destrói a dignidade da humanidade em sua própria pessoa, atribuindo ao mentiroso um valor inferior ao de uma coisa, uma vez que uma coisa ainda pode ser empregada de modo útil, mas aquele que atenta contra a finalidade natural da comunicação renuncia a sua personalidade e se reduz a uma aparência enganadora de homem, que não é o próprio homem e nem sequer possui uma utilidade (MSTL, AA 06: 429).

No entanto, do ponto de vista jurídico, a mentira não somente não viola o “direito da humanidade”, mas é permitida para toda e qualquer ação que não cause nenhum prejuízo aos demais, por isso, ele define a última das derivações analíticas da liberdade inata, a imprejudicabilidade inata, como:

A capacidade de fazer aos outros aquilo que não lhes prejudica no que é seu, mesmo que eles não queiram entender deste modo; como, por exemplo, comunicar aos outros o próprio pensamento, contar-lhes ou prometer-lhes algo, seja verdadeiro e sincero, ou falso e insincero (veriloquium aut falsiloquium), porque depende somente deles acreditar ou não (MSRL, AA 06: 238)...

Dizer algo intencionalmente falso, mesmo que tenha sido de forma imprudente, costuma ser chamado de mentira (mendacium), porque pode prejudicar aquele que acredita e a repete, na medida em que este cai em ridículo perante os outros. Mas, em sentido jurídico, só se deve chamar mentira à falsidade que prejudica imediatamente o direito do outro (MSRL, AA 06: 238 nota).

E esta mesma ideia é repetida no § 9 da *Doutrina da virtude*, acerca do sentido ético da mentira:

É evidente que expressar os seus pensamentos através de uma falsidade intencional não pode recusar este nome duro na ética, pois ela não pode autorizar algo simplesmente porque é inofensivo (o que acontece, na Doutrina do direito, apenas quando se viola o direito dos outros) (MSTL, AA 06: 429).

Portanto, na própria explicação da ideia de liberdade inata, Kant deixa claro que é preciso distinguir rigorosamente a interpretação da fórmula da humanidade no âmbito do direito, que se refere ao direito da humanidade, e no âmbito da ética, que corresponde ao fim da humanidade, e a identificação destes dois significados só pode gerar confusão e introduzir falsas interpretações na filosofia kantiana do direito.

Referências

- BAIASU, Sorin. “Right’s Complex Relation to Ethics in Kant. The Limits of Independentism”, *Kant Studien*, 107/1: 2–33, 2016.
- BAYEFSKY, Rachel. Dignity, Honour, and Human Rights: Kant's Perspective. *Political Theory*. Vol. 41, No. 6 (December 2013), p. 809-837.
- BYRD, Sharon and HRUSCHKA, Joachim. *Kant’s Doctrine of Right. A Commentary*. Cambridge: Cambridge U. P., 2010.
- CARANTI, Luigi. *Kant’s Political Legacy: human Rights, peace, progress*. /s.l./: University of Wales Press, 2017.
- DEMENCHONOK, Edward. Rethinking Kant’s Concept of Human Rights as Freedom. *Filosofia Unisinos*, 13(2-supplement):336-356, oct 2012.
- FLIKSCHUH, Katrin. “Human Rights in Kantian Mode: A Sketch”, In: CRUFT, Rowan; LIAO, Matthew and RENZO, Massimo (eds), *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, pp. 653–70, 2015.
- FØLLESDAL, Andreas and MALIKS, Reidar (eds.). *Kantian Theory and Human Rights*. New York: Routledge, 2014.
- FRIER, Bruce and MCGINN, Thomas. *A case book on roman family law*. Oxford: Oxford U. P., 2004.
- HILL, Thomas, Jr., ‘In Defence of Human Dignity: Comments on Kant and Rosen’, In: McCRUDDEN, Christopher (ed.), *Understanding Human Dignity*. Oxford: Oxford University Press, pp. 313–25, 2013.
- HÖFFE, Otfried. Kant’s Innate Right as a Rational Criterion for Human Rights. In *Kant’s Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, ed. Lara Denis, 71–92. Cambridge: Cambridge U. P., 2010.
- KANT, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlichen Preussischen, bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter, 1902 ss.
- MALIKS, Reidar. *Kant’s politics in context*. Oxford: Oxford U. P., 2014.
- PAVÃO, Aguinaldo & FAGGION, Andrea. “Kant For and Against Human Rights”. In: FAGGION, Andrea, PINZANI, Alessandro & SÁNCHEZ MADRID, Nuria. *Kant and Social Policies*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2016. p. 49-64.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. *Crítica de la razón ucrónica*. Madrid: TECNOS, 1992.
- ROUSSEAU, J-J. *Du contrat social*. Paris: Gallimard, 1964.
- SANGIOVANNI, Andrea. Why there Cannot be a Truly Kantian Theory of Human Rights. http://andrea-sangiovanni.org.uk/Main/publications_files/Sangiovanni%20-%20%27No%20Kant%27%20-%20Cruft%20-%20print.pdf.

Autor(a) para correspondência: Aylton Barbieri Durão, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 88040-900, Florianópolis – SC, Brasil. barbieri@cfh.ufsc.br